

DOI 10.31483/r-109989

*Кугай Александр Иванович***КОНЦЕПЦИЯ СЧАСТЬЯ АЛЬ-ФАРАБИ**

*Аннотация:* в главе представлена концепция счастья Абу Наср Мухаммеда ибн Мухаммеда аль-Фараби – основателя исламской философии, перенявшего некоторые аспекты греческой философии и пересмотревшего другие, чтобы их можно было применить к исламскому миру. О творчестве Аль-Фараби написано немало. Большинство ученых сосредоточили свое внимание на добродетельном городе Аль-Фараби и его философии Платона и Аристотеля. Однако концепции счастья – причине и цели человеческого бытия – не было уделено достаточного внимания. Цель данной главы – заполнить этот пробел – стереть пыль с концепции счастья Аль-Фараби, с учетом влияния на ее формирование ислама и греческой философии.

**Ключевые слова:** счастье, Аль-Фараби, ислам, Аристотель, Платон.

**Abstract:** the chapter addresses the concept of happiness of Abu Nasr Muhammad al-Farabi, the founder of Islamic philosophy, who adopted certain aspects of Greek philosophy and reconsidered the other ones so that they could be applied to the Islamic world. Much has been written about the work of al-Farabi. Most scholars have focused their attention on the virtuous city of al-Farabi and its philosophy of Plato and Aristotle. However, the concept of happiness – the reason and purpose of human existence – has not been given enough attention. The purpose of this chapter is to fill this gap – to dust off al-Farabi's concept of happiness, taking into account the influence of Islam and Greek philosophy on its formation.

**Keywords:** happiness, al-Farabi, islam, Aristotle, Plato.

*Введение.*

Аль-Фараби был одним из первых исламских философов, представившим греческую мысль исламскому миру, позволившим увидеть, что эта традиция принадлежит мусульманскому миру не меньше, чем грекам, и что они должны сделать ее своей, потому что она касается вопросов, наиболее близких их умам

и сердцам [3]. Его работы оказали влияние на последовавших за ним исламских философов, в частности на Ибн Сину (Авиценну), Ибн Рушда (Аверроэса), а также западную философию – Фому Аквинского – основателя христианской теологии, которые заимствовали свою доктрину сущности от Аль-Фараби [8].

#### *Счастье в понимании Аль-Фараби.*

Счастье для Аль-Фараби – это абсолютное благо. Это благо, которого желают ради самого себя, там, где нет ничего большего, чего можно было бы достичь. Достижение счастья – цель жизни [1, с. 33]. Аль-Фараби делает счастье причиной человеческого существования. Он прямо заявляет, что Бог создал нас для достижения счастья, высшего совершенства. По мнению Аль-Фараби, все, что помогает человеку достичь счастья, является добром, а все, что мешает человеку достичь счастья, является злом. Счастье достигается тогда, когда душа человека достигает совершенства, при котором для существования ей не требуется никакой материальной субстанции. Нужно не только понять и осознать счастье, необходимо также желать счастья и сделать его целью жизни. Если у человека слабое стремление к счастью и у него другая цель в жизни, результат будет неблагоприятным [13, с. 25–46].

Аль-Фараби подробно описывает каждую из этих добродетелей и искусств, показывая, как их можно достичь. Теоретические добродетели состоят из наук, цель которых состоит в том, чтобы с абсолютной уверенностью понять все существа. Частью теоретических добродетелей обладают люди, не осознавая, как они были приобретены. Это первые предпосылки или первичные знания. Во-первых, человек должен понять условия и состояния первых посылок, и их порядок. Остальное достигается исследованием, медитацией, преподаванием и обучением. На этом этапе человек исследует принципы бытия животных, разумных животных (человека), физические начала, душу, интеллект и умопостигаемое. После того, как принципы бытия стали понятыми, это потребует от человека поиска других высших начал, которые не являются телами или в телах, а являются метафизическими. Аль-Фараби утверждает, что естественных принципов недостаточно для понимания метафизики и

достижения счастья и совершенства. Нужны другие принципы, а именно рациональные и интеллектуальные принципы. Базовое понимание интеллектуальных принципов недостаточно для достижения счастья. Нужно работать с этими интеллектуальными принципами. По мнению Аль-Фараби, человек должен присоединиться к другим людям, чтобы работать над этими принципами, поскольку изолированный человек не может достичь окончательного совершенства. Согласно Аль-Фараби, нельзя достичь счастья вне рамок политического объединения. Из этого объединения возникают наука о человеке и политическая наука. Наука о человеке – это исследование цели, для которой создан человек. Аль-Фараби поясняет, что в этих науках, которые являются метафизическими, надо понять первые предпосылки этого рода. Надо исследовать и понимать каждое в этом роде до тех пор, пока не достигнет существа, которое вообще не обладает никакими принципами, но само является первым принципом всех существ. Поняв это Существо, не имеющее недостатков, следует исследовать влияние этого Существа на все остальные существа. Сквозь это, в ходе исследования человек приходит к познанию конечных причин существования существ.

Познав и поняв первопричину, следует исследовать все хорошее, добродетельное и благородное, что полезно для достижения счастья. Нужно также знать то, что является злом, пороком и подлостью, что препятствует достижению счастья. По мнению Аль-Фараби, наука, которая изучает и исследует это, – политология. Аль-Фараби определяет политологию как «знание того, с помощью чего жители городов достигают счастья посредством политического объединения» [12, с. 24]. Теоретические науки охватывают умопостигаемое – неизменное. Совещательные добродетели, с другой стороны, охватывают произвольные умопостигаемые вещи, которые меняются во времени и месте, например, события, которые происходят случайно или по воле, например, стихийное бедствие или война. Совещательная добродетель – это то, «с помощью чего человек обнаруживает, что наиболее полезно для какой-либо добродетельной цели» [12, с. 28] Совещательная способность может обнаружить

как злые, так и добрые средства. Если цель зла, то средства, открытые совещательной способностью, являются злом. Если цель хороша, то и средства должны быть хороши. Аль-Фараби определяет определенную совещательную добродетель, называемую политической совещательной добродетелью. Политическая совещательная добродетель позволяет человеку обнаружить то, что наиболее полезно для добродетельной цели нации, или города, или общего для многих наций, либо на длительный, либо на короткий период. Невозможно обладать совещательной добродетелью и особенно политической совещательной добродетелью, не обладая моральной добродетелью, третьей из добродетелей, необходимых для счастья. Ибо человек, желающий добра себе или другим, должен иметь добродетельный моральный облик. Согласно Аль-Фараби, теоретические, совещательные и моральные добродетели и практические искусства неразделимы.

Аль-Фараби предлагает два основных метода, с помощью которых нации могут достичь этих добродетелей: либо через обучение, либо через формирование характера. Обучение знакомит с теоретическими добродетелями посредством речи. Формирование характера, с другой стороны, привносит моральные добродетели и практические искусства, приучая граждан «совершать действия, вытекающие из практических навыков, пробуждая в них решимость совершать эти действия» [12, с. 35].

В «Гражданской политике» Аль-Фараби подчеркивает важность понимания первых предпосылок достижения счастья. Он указывает, что не каждый человек способен понять эти вещи. Люди, обладающие способностью понять первые предпосылки, не обязательно достигают счастья. Эти врожденные способности облегчают людям достижение счастья, но именно сами люди должны стремиться к этой цели. По мнению Аль-Фараби, врожденные характеры могут быть развиты, усилены или ослаблены. Аль-Фараби сравнивает добродетельные поступки (имеющиеся от природы или приобретенные) с искусством письма. Чем больше вы практикуете искусство письма, тем лучше вы становитесь. Точно так же, чем больше вы практикуете добродетельные поступки, тем более

добродетельными вы становитесь, что в конечном итоге приведет вас к счастью [4, с. 85–91] Аль-Фараби считает, что человеку нужен учитель или мастер, который сможет направить его к достижению счастья. Точно так же городу или нации нужен хозяин, который сможет направить их к счастью. Этим мастером может быть король, имам или философ. Имам по-арабски означает «тот, чьему примеру следуют». Речь идет о мусульманском духовенстве. Аль-Фараби объединяет философию, религию и политику, утверждая, что функции имама, философа и законодателя (царя) одинаковы. По мнению Альфараби, философия – это высшая наука, целью которой является достижение высшего счастья. Таким образом, философ или король, обретший философию счастья, может привести государство к счастью. Он объясняет, что, как и философская наука, религия обеспечивает знание о первоначале и причине сущего. Более того, они оба работают над достижением счастья. Единственная разница между ними состоит в том, что религия основана на воображении, а философия – на концепции или интеллектуальном восприятии. Таким образом, имам, царь и философ преследуют одну и ту же цель. Люди, которыми руководят такого рода правители (философ, царь, имам) становятся добродетельными и счастливыми людьми. Для Аль-Фараби добродетельный город – это город, в котором люди сотрудничают и помогают друг другу с целью достижения счастья. Соответственно недобродетельный город – это город, жители которого не знают счастья.

#### *Влияние греческой философии.*

Аль-Фараби, в своей философии, находился под сильным влиянием как Платона, так и Аристотеля, что отразилось в его концепции счастья.

Добро, в философии Платона – источник разумения. Философ обсуждал «добро» в парадигме разделенной линии. Он считал, что высшая цель всего образования – познание Добра. Утверждал, что подобно тому, как солнце дает свет, с помощью которого мы можем воспринимать все в визуальном мире, так и форма Добра обеспечивает высшую точку зрения, образуя своего рода стандарт, с помощью которого мы можем постичь реальность всего, что имеет

ценность. По Платону, люди стремятся к добру, и никто добровольно не выбирает зло. Злые действия являются продуктом отсутствия понимания. Он утверждал, что теоретический разум есть высшая деятельность человека и необходимость для достижения счастья. В этом отношении Платон предполагает, что массы неспособны постичь истину. Это иллюстрируется аллегорией пещеры, где Платон предполагает, что массы не могут видеть истину напрямую, а довольствуются имитацией реальности. Для Платона добро является источником понимания. Как и Платон, Аль-Фараби описали свои концепции как цель жизни и оба исключили из них любые материалистические сущности. Говоря о философии Платона и Аль-Фараби, Махди сказал: «Оба направляют взоры граждан к счастью, выходящему за рамки их мирских забот» [10, с. 207].

Счастье (эвдемония), по Аристотелю, – это «деятельность души в соответствии с добродетелью, а если добродетелей несколько, то в соответствии с лучшей и самой совершенной» [10, с. 348]. Счастье – высшее из всех благ. Это первый принцип и причина всех благ. Это самодостаточная деятельность, всегда выбираемая сама по себе.

В то время как другие добродетели выбираются для себя, они выбираются и ради счастья, но счастье есть единственное, что выбирается только ради себя, а не ради других вещей. Аристотель различал жизнь развлечений и счастливую жизнь. Он считал, что развлечение не самодостаточно, как счастье. Аристотель предлагает два возможных пути к счастью и спрашивает, что из двух лучше: жизнь добродетельной деятельности или жизнь теории. Первый путь определяет счастье как практическую добродетель и, следовательно, нуждающееся во внешних благах. Аристотель говорил: «Человек, который очень уродлив по внешности, или плохо рожден, или одинок и бездетен, вряд ли будет счастлив... Как мы уже говорили, счастье, по-видимому, нуждается в дополнительном процветании такого рода» [10, с. 342]. На втором пути счастье определяется как теория или созерцание вечных истин на протяжении всей жизни. Теория есть высшая деятельность разума. В конечном итоге Аристотель явно отдает

предпочтение теории, эгоцентричной деятельности, а не практической добродетели (arête). Это предполагает заботу о собственном благополучии, взаимодействие с другими. Жизнь теории не только превосходит любую другую, она выше человеческой жизни. Жизнь практической arête достигает эвдемонии в меньшем смысле из-за необходимости материальных благ в этой жизни. Жизнь теорий ограничивает потребность в материальных благах, которые могут этому помешать. Боги наслаждаются совершенной эвдемонией, и она носит скорее теоретический, чем практический характер. Аристотель подразумевает, что, достигнув эвдемонии, человек приближается к тому, чтобы стать Богом [6, с. 297–299].

Хотя концепция Аль-Фараби имеет много общего с концепцией Аристотеля, существуют несколько фундаментальных и важных отличий. К сходству относится и то, что счастье – высшее из всех благ, выбранное только для себя и цели жизни. Средства достижения счастья и природа счастья по мнению Аль-Фараби различны. Ясно, что путь, описанный Аль-Фараби, не является путем эгоцентричного созерцания, а посредством совместного применения знаний и действий: «Совершенство заключается в том, чтобы это действительно практиковалось» [7, с. 364].

Существенная разница между Аль-Фараби с Платоном и Аристотелем заключается в доступности счастья массам. Для Платона разум – это высшее благо, и только те, кто способен к рациональному созерцанию, могут достичь этого блага. Несмотря на несомненное влияние «двух мудрецов» на Аль-Фараби, их консенсус по ограниченному числу людей, способные достичь счастья, ставят перед Аль-Фараби дилемму в отношении других его интересов, прежде всего связанных с исламом. Мусульмане считают, что Коран описывает мораль в наиболее совершенной форме и доступен каждому. Ислам основан на божественном законе, в котором каждый может участвовать. Аль-Фараби решает эту дилемму, утверждая, что каждый человек может достичь счастья на своем уровне, «каждому человеку в соответствии с его рангом в обществе, принадлежит особое высшее счастье» [13, с. 75].

Он также делает свое определение счастья более практическим, чем теоретическим, как описано выше. В своей книге Галстон подробно рассмотрела этот вопрос и пришла к выводу, что концепция счастья Аль-Фараби включает в себя как теоретическое совершенство, но также практическое совершенство. Она считала, что, придав практическому совершенству, существенную роль в достижении счастья, Аль-Фараби отошел от своих учителей, а именно Аристотеля и Платона [9, с. 57]. Этот отход от своего Греческие предшественники были необходимы для того, чтобы Аль-Фараби соответствовал исламу и концепции Джихад-аль-Нафс, о чем будет сказано далее. Непосредственный практический смысл, а не теоретический путь к счастью, заключается в том, что благодаря специализации каждый человек может достичь своего особого высшего счастья. Это принципиально другое чем единственный метод уединенного созерцания, предписанный Аристотелем. В отличие от теории, которого может достичь только философ, счастье для Аль-Фараби может быть достигнуто воином и ремесленником в дополнение к философу. Несмотря на счастье, доступное массам, Аль-Фараби отличает философов, возлагая на них ответственность лидерства в понимании счастья.

Здесь можно отметить, что различие, которое Аль-Фараби проводит между земными счастье в этой жизни и высшее счастье в следующей особенно актуально для дилеммы, поставленной Аристотелем. Эта дилемма заключается в том, что у людей есть не только базовые желания, но и подлинные потребности в выживании, которые препятствуют достижению счастья. Аристотель решает эту проблему, выбирая теоретическую жизнь, которая сводит к минимуму потребности человека, вместо практической добродетельной жизни, в которой преобладают потребности и человеческое взаимодействие. Решение, достигнутое Аль-Фараби, соответствует исламской теологии, а именно, что земное счастье существует, но ограничено. На земле готовят себя ради высшего счастья, которое достигается переходом в следующую жизнь, в которой душа сбрасывает земное тело. Это высшее счастье ищется ради него самого. Представление о том, что высшее счастье достигается только в следующей



жизни, приносит облегчение. Правильное обращение с телом и истинными потребностями позволила Аль-Фараби предложить яркую практическую, а не отшельническую теоретическую жизнь.

*Исламский фактор.*

Концепция счастья Аль-Фараби во многом соответствует исламской теологии. В самом начале «Достижения счастья» Аль-Фараби различает земное счастье в этой жизни и высшее счастье в загробной жизни.

Есть несколько указаний на то, что Аль-Фараби считал, что земное счастье вторично и происходит от высшего счастья. Во-первых, он опускает какие-либо дальнейшие упоминания о земном счастье в остальной части книги и часто характеризует счастье словом «высшее». Во-вторых, он использует термин «Аль-саада аль-дуния» для описания земного счастья в первой жизни. Слово «дуния» имеет два значения: одно буквальное, что означает земной, и другое метафорическое, что означает низкий. Если бы он имел в виду только земное счастье, он, возможно, сказал бы «Аль саада фи аль дуния», или счастье на земле. Более того, в том же предложении он описывает счастье в загробной жизни как высшее счастье (Аль саада аль-Кусва). Когда кто-то рассматривает эти два термина вместе, из терминологии становится ясно, что намерение состоит в том, что один является низким. Это описание относительно незначительной земной жизни по сравнению с загробной жизнью является основной темой исламского богословия. В исламе все, что люди делают в этой жизни, предназначено для загробной жизни, и поэтому земная жизнь черпает свое значение исключительно из загробной жизни. Несколько аятов Корана указывают на низость этой земной жизни. «...И жизнь этого мира есть ни, кроме обеспечения тщеславия». (Коран 3:184) «Каждая душа вкусит смерть. И Мы испытываем вас злом и добром путем испытания. К Нам вы должны вернуться». (Коран 21:35) Этот аят показывает, что эта жизнь – всего лишь период испытания. Это важно только потому, что оно определяет, будем ли мы наказаны или вознаграждены. В другом стихе говорится: «Когда придет смерть одному из них он говорил: «О, мой Господь, верни меня к жизни, чтобы я мог творить праведность в том, чем я пренебрегал».

(Коран 23:99–100). Это показывает, что земная жизнь – это процесс, в котором мы имеем возможность найти добро и сделать его. Аль-Фараби, который хорошо осведомлен об этих концепциях в исламе, не стал рассматривать различия между земным и высшим счастьем, и, учитывая контекст исламской теологии, ему это не было нужно. Аль-Фараби связал четыре человеческие вещи, необходимые для достижения счастья, как с земным, так и с высшим счастьем. Здесь Мухсин Махди поднял вопрос о том, достаточно ли, по мнению Аль-Фараби, этих вещей для достижения высшего счастья или же необходима также божественная помощь. Махди заявляет: «Аль-Фараби не мог просто упустить из виду то, что большинство мусульман считало основным условием достижения высшего счастья», а именно вмешательство божественной благодати [5, с. 174].

В исламской теологии вселенная, в которой находится человек, не была создана для тривиальных целей. Вселенная была создана телеологически, как и человек. Цель человека и всей вселенной – достичь Бога. Человек есть высшее из всего, что создано Богом. В Коране говорится, что каждый человек рождается с вдохнутым в него божественным духом. Бог повелевает ангелам преклонить колени перед человеком: «Итак, когда Я завершу его и вдохну в него Моего духа (рух), падайте ниц, поклоняясь ему» (Коран 15:29). После первоначального создания Коран больше не использует слово «рух», но после этого для обозначения души используется слово «нафс». Коран открывает, что с точки зрения Бога, Душа (нафс) – это сущность, достигающая счастья, а достижение счастья зависит от развития души. Душа судится, и душа попадает на небеса. Коран описывает три уровня развития души. Первый – ан-нафс аль-аммара – это низшая стадия духовного роста, управляемая низкими желаниями и животными страстями. Человек подчиняется своим плотским желаниям. Следующая стадия – это аль-нафс аль-лавама, душа, обвиняющая себя, где активна совесть. Заключительная стадия – это стадия совершенства, ан-нафс-аль мутмаинна, или душа в покое, душа, находящаяся в совершенном мире. достигнув цели совершенства.

Единственная цель человека – постепенное приобретение божественных качеств или внутренних ценностей, перечисленных в различных именах Бога, таких как «Самый справедливый», «Самый любящий» и «Всеблагодать». Однако человек – это не просто духовная сущность. Душа связана с физическим организмом, имеющим потребности. Абсолютное духовное совершенство не может быть достигнуто, пока не будут удовлетворены потребности физического организма. Удовлетворяя физические потребности, человек достигает экономических ценностей, которые необходимы для реализации духовного совершенства, но являются второстепенными. Каждая из внутренних ценностей, к которым мы стремимся, хороша сама по себе, но сама по себе неполна. Все они продвигаются в гармонии друг с другом. Другой. Все они сходятся к конечной цели, ценности всех ценностей, завершению всех целей, высшему благу.

В исламе борьба за управление и контроль над собой называется великой борьбой или Джихадом, точнее, джихадом ан-нафс, борьбой души: «Тот, кто сражается во благо себе. Во истину, Аллах самодостаточен и превыше нужд Своих творений». (Коран 29:6). На этом этапе активного джихада низшее «я» подчиняется и реализуются высшие потенциалы. Человек борется за то, чтобы превратить свое внутреннее «я» и свою мирскую жизнь в новый образ жизни, который понимает истинную реальность, в которой материальное составляет лишь небольшую часть. Человек начинает понимать завет, который его душа заключила с Богом, когда Бог привел все души детей, родившихся от Адама, и спросил их: «Разве Я не ваш Господь? Они сказали: Да; мы свидетельствуем. Чтобы вы не сказали в день воскресения: «Мы не знали об этом». (Коран 7:172). Осознав эту истинную реальность, человек начинает борьбу за то, чтобы оставаться верным этому завету [2].

Вышеупомянутое исследование религиозного исламского понимания души, борьбы души за конечную цель существования, определенной Богом в Коране, обеспечивает основу для изучения теории счастья Аль-Фараби. Теперь ясно, что в исламе четко определены счастье, путь к счастью и борьба. Телеологическая основа ислама: Бог создал человека. Человек – величайшее творение Бога. Бог

заклучил завет с душой каждого человека перед его приходом в жизнь. Бог создал человека для достижения блаженства (счастья) в следующей жизни посредством четко определенной борьбы в этой жизни, называемой джихад. Эта основа, как она определена в исламе, не оставляла Аль-Фараби места для определения своей теории счастья.

Аль-Фараби явно определил телеологический процесс, как путь борьбы, как он был представлен в Коране, в качестве практической ежедневной человеческой борьбы. Потому что каждая душа заключила завет с Богом и несет ответственность за борьбу в этой жизни, счастье не может быть уделом исключительно философа.

Оценив степень сходства между исламской религиозной теологией и философией Аль-Фараби, мы отмечаем необычное отсутствие исламских терминов в его трудах. Он мог бы просто заявить, что путь к счастью требует джихада-аль-нафса. Вместо этого наблюдается заметное, почти намеренное отсутствие использования каких-либо исламских терминов. И это несмотря на явное влияние ислама на Аль-Фараби, как отмечалось выше. Это потому, что он считает свою философию универсальной. Его взгляд на философию в целом заключается в том, что это универсальное занятие, которое не меняется от нации к нации или от религии к религии.

#### *Политическое участие и счастье.*

Для Аль-Фараби участие в общности бытия необходимо для достижения счастья. Аль-Фараби считает, что изолированный человек не может достичь счастья: «Ибо изолированный человек не может достичь всех совершенств сам и без помощи многих других людей» [12, с. 23]. Причина этого присуща человечеству: «Это врожденная склонность каждого человека присоединиться к другому человеку или другим людям в работе, которую он должен выполнять» [13, с. 44]. Аль-Фараби согласуется с Кораном, в котором говорится: «О человечество! Мы сотворили вас мужчиной и женщиной и создали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга» (Коран 49:13). Здесь Бог заявляет, что Он создал нас в разных группах, чтобы мы могли знать друг друга. Этот стих

ясно поддерживает важность ассоциации и врожденность этого качества. По мнению Аль-Фараби, политическое объединение может быть двух типов: одно направлено на счастье, а другое – на противоположные цели. Когда политическое объединение направлено на счастье, продуктом является добродетельный город, тогда как, когда он направлен на удовольствие или богатство, продуктом является недобродетельный город, полный страданий и разврата. То, как Аль-Фараби определяет добродетельный город, иллюстрирует важность участия. Он считает, что добродетельный город – это город, в котором жители помогают друг другу достичь счастья. Помощь связана с счастьем не только через действие, но и через язык. Подавляющее большинство слов в арабском языке имеют трехбуквенный корень. سعد) sa'ida) – трехбуквенный корневой глагол, означающий «быть счастливым». سعادة) sa'ada), существительное, полученное от корня и означающее счастье. ساعد) (Саад) также происходит от корня слова саида и означает «помогать». Чисто лингвистически между помощью и счастьем существует фундаментальная связь.

Способ политического участия, по мнению Аль-Фараби, поддерживается Кораном: «А, что касается верующих, как мужчин, так и женщин – они друзья и защитники друг друга: они все велят делать добро и запрещают делать зло, и будьте постоянны в молитве, и платите бедным, и внимайте Богу и Его апостолу». (Коран 9:71). Этот стих показывает, что женщины и мужчины должны работать вместе посредством религии (молитвы), социальной справедливости (помощи нуждающимся) и политических действий. Вышеупомянутый аят из Корана имеет основополагающее значение для базового понимания ислама мусульманами: социальная ответственность каждого человека заключается в том, чтобы осознавать те вещи, которые являются хорошими и плохими в обществе, и поощрять себя и других к этому, делай добро и запрещай себе и другим делать зло.

Аль-Фараби использует аналогию общества как организма, сравнивая добродетельный город со здоровым телом, органы которого сотрудничают, но различаются по рангу и функциям. Главный орган, сердце сродни главному

правителю. Город Аль-Фараби также является микрокосмом, Божьей вселенной. Правитель города сравнивается с первопричиной.

*Заключение.*

После перевода многих работ Аль-Фараби с арабского на английский возник большой интерес к изучению его философии. Это связано с тем, что Аль-Фараби был наиболее крупным исламским философом, который перенял некоторые аспекты греческой философии и пересмотрел другие, чтобы их можно было применить к исламскому миру. Многие ученые, такие как Махди, Баттерворт, Фахри и Галстон, написали книги об Аль-Фараби и его произведениях. Большинство этих ученых сосредоточили свое внимание на добродетельном городе Аль-Фараби и его философии Платона и Аристотеля. Однако концепции счастья – причине и цели человеческого бытия – не было уделено достаточного внимания.

Аль-Фараби, в своей философии, находился под сильным влиянием как Платона, так и Аристотеля, что отразилось в его концепции счастья. Он также находился под сильным влиянием ислама. Несмотря на существенное влияние Платона и Аристотеля, Аль-Фараби порождает уникальную дискуссию о счастье, которая представляет собой объединение идей Платона и Аристотеля, которые соответствуют исламской философии. Он выбирает части каждого из этих трех влияний, чтобы создать полное описание счастья. Его концепция счастья сочетает в себе концепцию добра Платона, концепцию эвдемонии (счастья) Аристотеля и исламскую концепцию джихада аль-нафс (борьбы души).

*Список литературы*

1. Кугай А.И. Права человека: от теории – к политике / А.И. Кугай // Управленческое консультирование. – 2021. – №5. – С. 32–44. – DOI 10.22394/1726-1139-2021-5-32-44. – EDN ZOYEZN
2. Кугай А.И. Религия и власть как стратегический и тактический механизмы социальной нормализации / А.И. Кугай, Т.Г. Черкасова // Управленческое консультирование. – 2018. – №10. – С. 118–125. – DOI 10.22394/1726-1139-2018-10-118-125. – EDN VLOXXW
3. Alfarabi. History of Political Philosophy. Ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey. The University of Chicago Press, 1987.

4. Alfarabi. Al-Siyasah al-Madaniyah (The civil politics). Ed. Ali-Abu Melehem. Beirut, 1995.
5. Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy. The University of Chicago Press, 2001.
6. Adkins, A.W. H. Theoria versus Praxis in Nicomachean Ethics and the Republic. Classic Philology. 1978. Vol 73. №4. Pp. 297–313.
7. Al-Tabli, Ammar. Al-Farabi. The Quarterly Review of Comparative Education. 23.1/2. 1993. Pp. 353–372.
8. Fakhry, Majid. Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism. Oneworld publications: Oxford, 2002.
9. Galston, Mariam. Politics and Excellence. Princeton University Press, 1990.
10. Leo Strauss and Joseph Cropsey. History of Political Philosophy. University of Chicago Press, 1987.
11. Mahdi, Muhsin. Al-Farabi's Imperfect State. Journal of the American Oriental Society. 110.4. 1990. Pp. 691–726.
12. Mahdi, Muhsin. Philosophy of Plato and Aristotle Alfarabi. Publisher: Glencoe Free Press, 2002.
13. Tahsil al Sa'ada. Attainment of Happiness. Ed. Ali- Abu Melehem. Beirut, 1995.

---

**Кугай Александр Иванович** – д-р филос. наук, профессор Северо-Западного института управления ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ», Санкт-Петербург, Россия.

---